

Religionsphilosophie und Metaphysik

Von Joseph MÖLLER (Augsburg)

Der Bezug von Religionsphilosophie und Metaphysik ist durch Spannungen gekennzeichnet. Das ist zunächst einmal historisch bedingt.¹ Indem die Philosophie der Aufklärung beansprucht, ein allgemeines wahres Christentum zu begründen und zu entfalten, wird sie zu einer Religionsphilosophie, die auf Vernunft zurückgreift und selbst religiöse Ansprüche erhebt. Hier wäre an Locke und Toland zu denken, aber auch an die ästhetisch-enthusiastische Naturreligion eines Shaftesbury, an die Reduktion des Christentums auf moralische Überzeugung bei Herbert von Cherbury. Die Interpretation der Vernunft ist bei den Aufklärern verschieden. Und sehr verschiedene Aspekte zeigt die Stellungnahme zu Religion und Christentum. So hat beispielsweise Leibniz durch die Betonung des Theodizeeproblems neue Akzente, auch wirkungsgeschichtlicher Art, gesetzt, wengleich sowohl er als auch Wolff im Grunde den Bezug christlicher Offenbarung zur Philosophie mittelalterlich-traditionell sahen. Die wirkungskräftigste Philosophie dieser Zeit, die Spinozas, unterliegt bis heute verschiedenen Deutungen.² Und schließlich hat Lessing wohl die genialste „Religionsphilosophie“ der Aufklärungszeit entworfen, die sich nicht als Spezialdisziplin, sondern als Gesamtphilosophie versteht,³ ein Anspruch, den später Hegel noch umfassender erhob. Jedenfalls wird das Thema „Religion“ kritisch gewürdigt und nicht mehr ohne weiteres der Theologie überlassen. Die sogenannten Gottesbeweise spielen dabei – sieht man von Leibniz ab – nur eine untergeordnete oder gar keine Rolle mehr. Das Bemühen, durch die Teleologie Naturwissenschaft, Philosophie und Glaubensüberzeugung zu verbinden, stellt nur eine kurze Phase dar,⁴ die sich wohl nur in der katholischen wie evangelischen Apologetik des 19. Jahrhunderts durchhält. Auf jeden Fall kennzeichnet das Bemühen, Religion von der Philosophie her einzuholen, die Aufklärung, und von diesen Tendenzen sind auch die Antiaufklärer Rousseau und Herder stark beeinflusst, auch wenn sie

¹ Mag auch der Terminus „Religionsphilosophie“ von Storchenau stammen und von da aus in die Philosophie der Romantik eingegangen sein und mag für Storchenau eine metaphysische Verankerung der Religionsphilosophie eine Selbstverständlichkeit darstellen, in Wahrheit hat sich die Religionsphilosophie in der Neuzeit, nicht zuletzt kraft der Aufklärung im Abstand von der metaphysischen Tradition entwickelt.

² K. Hecker, Spinozas allgemeine Ontologie (Darmstadt 1978).

³ A. Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung (Mainz 1974).

⁴ Vgl. dazu M. Schramm, Natur ohne Sinn? (Graz 1984).

nunmehr eigene Wege gehen. So gesehen wäre es rein lexikalisch, Religionsphilosophie erst mit Storchenaus oder mit Kant beginnen lassen zu wollen.

Andererseits kann man auch nicht in der mittelalterlichen Metaphysik, sei sie aristotelisch oder neuplatonisch, eine frühe Religionsphilosophie erblicken, wenn auch die Definition des Thomas „Religio proprie importat ordinem ad Deum“ (S.th. II, II, 81, I c) noch im 20. Jahrhundert mancherorts beachtet wird.⁵

Wir sprechen von einem Bezug von Religionsphilosophie und Metaphysik. Besteht er bei Leibniz immer noch in der Fortsetzung mittelalterlicher Tradition, so bei Kant in der Deutung der praktischen Vernunft als einer neuen Metaphysik. Bei Hegel ist der Bezug im Gesamtsystem begründet, bei Schelling durch die Würdigung einer *philosophia negativa*, die zu Gott hinführt. Die metaphysischen Implikationen der Religionsphilosophie des späten Schelling würden eine eigene Darstellung erfordern und zugleich die übliche Auffassung von Metaphysik erschüttern.⁶ In der Romantik bildet sich eine eigene Religionsphilosophie aus, die aus einem religiösen Interesse erwächst und sich nicht nur aus ausgelegte Vernunft versteht. Man mag hier an Baader und Fr. Schlegel denken. Eine betonte Religionsphilosophie entwickeln die sogenannten Spätidealisten I.H. Fichte, Weisse und Ulrici. Und es setzt eine neue Religionsphilosophie mit Ed. v. Hartmann, Rudolf Otto und den Neukantianern ein. Phänomenologische, transzendente und analytische Entwürfe bestimmen die philosophische Landschaft des 20. Jahrhunderts. Von der impliziten Religionsphilosophie eines Heidegger mag hier so wenig gesprochen werden wie von dem interessanten Versuch eines Lévi-Strauss, durch Aufzeigen von Strukturen gerade in den Mythen religiöse Momente überwinden zu wollen, nachdem sie von Bachofen, Rudolf Otto und Kerényi intensivst herausgearbeitet waren. Aber auch auf Buber, Rosenzweig und Levinas müßte man hinweisen, um zu zeigen, wie wenig religionslos dieses sogenannte Ende der Neuzeit war bzw. ist. Und daß religiöse Momente von Wittgenstein und Luhmann überhaupt gewürdigt wurden, spricht bei allen Reduktionsversuchen für die Bedeutung der Religion.

Warum nun bei diesem Thema diese Palette? Um sofort zu zeigen, daß die Thematik differenziert und vielschichtig ist.

Soll nun die heutige Situation der Religionsphilosophie im Blick auf die Metaphysik befragt werden, so scheint bei den verschiedenen Richtungen der Abstand zur Metaphysik dominierend zu sein. Man versteht dabei Metaphysik im mittelalterlichen, Leibnizschen oder Hegelschen Sinn. Könnte es so sein, daß die Spannung von Religionsphilosophie und Metaphysik, die sich heute kundtut und die sich in einer Zurückhaltung gegenüber der Metaphysik äußert, in einer sehr einseitigen Auffassung von Metaphysik begründet ist? Man könnte eine solche Frage zumindest in den Blick nehmen.

Wir versuchen, die berühmte Heideggerfrage „Was ist Metaphysik?“ neu zu

⁵ Vgl. Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1985) 179; E. Heck, Der Begriff der religio bei Thomas von Aquin (München 1971).

⁶ Dazu J. Möller, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Denkende Anerkennung des freien Gottes, in: Sein und Schein der Religion, hg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller (Düsseldorf 1983) 61-83.

denken (I.), um daraus Folgerungen für die heutige religionsphilosophische Situation zu ziehen (II.).

I.

Der umfangreiche Beitrag „Metaphysik“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ beginnt mit dem Hinweis: „Fast alles in Sachen Metaphysik ist kontrovers, und es ist daher nicht überraschend, daß es unter denen, die sich selbst Metaphysiker nennen, wenig Übereinstimmung darüber gibt, was genau es ist, worum es ihnen geht.“⁷ Diese Einführung zu einem Artikel von 46 Seiten kann wohl weder als hilfreich noch als ermutigend bezeichnet werden. Denn wenn Metaphysik noch eine Bedeutung haben soll, so geht es dabei irgendwie um unbedingte Voraussetzungen bzw. um das Unbedingte selbst, mag man die Fragestellung platonisch, aristotelisch oder transzendentalphilosophisch verstehen. Wird nun aber die Methode und das Anliegen der Metaphysik grundsätzlich undurchschaubar, so läßt sich noch weniger der Anspruch eines Unbedingten oder auch nur eines absoluten Wissens aufrecht erhalten; Metaphysik wird dann zu einem interessanten Experiment, das in der Beliebigkeit versinkt, ein Versuch, der sich in ständig neuem Bemühen verbraucht hat, vielleicht noch sprachanalytisch oder als vergangener Diskurs interessant. Der Hinweis auf einen Pluralismus metaphysischer Methoden (und einen solchen gibt es selbst in der mittelalterlichen Philosophie) könnte das Scheitern der Metaphysik verifizieren, kann aber durchaus auch ein Hinweis auf das Unbedingte sein, das ja nur in Aspekten erfaßt werden kann. Aber gerade die Voraussetzung eines solchen Unbedingten scheint dem heutigen philosophischen Denken ebenso fragwürdig zu sein wie die Versuche, es aufzuweisen. Nachdem Heidegger die Metaphysik als Frage nach dem Seienden als Seienden (und nicht nach dem Sein) abgetan hat, gilt die Metaphysik seit Hegel durch die Hegelkritik im allgemeinen als erledigt. Daß trotzdem nach wie vor so viel über Hegel diskutiert wird und ihm stets neue Gesichtspunkte abverlangt werden, zeigt, daß die Wirkungsgeschichte Hegels keineswegs vorüber ist und sich auch keineswegs auf den dialektischen Materialismus beschränkt. Natürlich mag man sich fragen, ob diese Wirkungsgeschichte im Grund metaphysisch oder antimetaphysisch ist. Sie ist wohl auf keinen Fall so antimetaphysisch, wie sie sich oft den Anschein gibt.

Man hat darauf hingewiesen, daß Heideggers Kritik an der Metaphysik einseitig war; denn im Seienden *als* Seienden werde, wenn man das „als“ ernstnimmt (das heißt eben nicht als reine Tautologie, denn diese müßte ja nicht betonen!), „Sein“ bedacht, zumindest tue sich Sein kund. Gerade der Überstieg über die Kategorien verbunden mit dem Hinweis, daß das *ö*v kein Genus ist, hebt dann das *ö*v über jegliches kategoriale Seiende hinaus. Nun genügt es m. E. nicht, zu entgegnen, dieser Einwand gegen Heidegger komme zumeist von neuscholasti-

⁷ HWP Bd. 5, 1186.

scher Seite und die Richtung werde selbst von Theologen nicht mehr ernstgenommen. Andererseits kann der Hinweis auf den nach- bzw. antimetaphysischen Trend unserer Zeit auch nicht als ausreichende Begründung gelten; denn schließlich muß jeder Trend auf Wahrheit hin befragt werden und sich als Wahrheitsanspruch rechtfertigen.

Sicher ist, daß die Hegelkritik von Marx, Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche eine neue Denksituation geschaffen hat, der gegenüber die Metaphysiktradition blaß erscheint. Ein faszinierendes Lehrbuch der Metaphysik ist mir nicht bekannt; trotzdem bin ich davon überzeugt, daß metaphysische Probleme in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts Faszination ausüben. Die alte Metaphysik scheint der Differenzierung des modernen Lebens so wenig gerecht zu werden wie die Metaphysikkommentare des Aristoteles, die hochgelehrt und ineffizient die Zeiten überdauern. Moderne Lebens- und Wissenschaftsprobleme kommen in dieser Metaphysik nicht vor, und künstliche Reduktion rettet nicht. Und was die Theologie betrifft: Wenn Christentum etwas mit Geschichte zu tun hat – und daran ist nicht zu zweifeln –, so kann gerade dieser Bezug weder aristotelisch noch kartesisch ausgelegt werden. Es ist ein Verdienst Heideggers, auf die sprachliche Verfaßtheit des Denkens und den Bezug von Sein und Geschichtlichkeit eindringlich hingewiesen zu haben. Doch das Thema „Sprache“ steht zugleich seit Saussure und Wittgenstein im Raume. Die Apologetik einer überkommenen *metaphysica generalis*, die weder empirisch-kritisch arbeitet noch transzendental reflektiert und das Phänomen „Sprache“ ignoriert, dazu grundsätzlich ungeschichtlich sein will, wirkt angesichts des differenzierten Phänomenbefunds leer und hohl. Andererseits haben Hegel und Schelling – in sehr verschiedener Weise – die geistig-geschichtlichen Mächte des Lebens (ich drücke mich bewußt so allgemein aus) intensiv erörtert, und das im Rahmen bestimmter metaphysischer Ansätze. Es wäre also die Frage zu stellen, ob nicht Metaphysik weithin zu einseitig, zu eng und zu doktrinär gefaßt wurde und somit ihrer eigentlichen Aufgabe kaum gerecht werden konnte. Ich möchte, um das zu erläutern, den berühmten Gegensatz von Logos und Mythos ins Spiel bringen und diesen Gegensatz gleichzeitig etwas relativieren. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß der Mythos im griechischen Denken eine entscheidende Rolle spielte, daß mythologisches Denken ins Neue Testament eingedrungen ist, daß der Mythos in der Romantik wiederentdeckt und bei Bachofen, Nietzsche und Lévi-Strauss neu thematisiert wurde.⁸ Nun kann in unserem Zusammenhang nicht das Thema „Mythos und Religionsphilosophie“ gewürdigt werden; das wäre ein eigenes Thema. Es mag jedoch daran erinnert werden, daß, indem mythologisches Denken und die Darstellung sowie die Reflexion von Transzendenzerfahrung sich bei Platon begegnen, der Mythos eine nicht zu unterschätzende Bedeutung auch für die Metaphysik hat. Kategorien des Mythos werden wieder diskutiert.⁹ Jedenfalls ist der Unterschied von Logos und Mythos nicht rationalistisch festzuschreiben. Der Mythos ist logosdurchdrungen

⁸ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos* (München 1985).

⁹ Ebd. X. und XVII. Kapitel.

und somit verweist der Logos auf den Mythos. Wir sollten uns darauf besinnen, daß sich sowohl im Mythos als auch in der Metaphysik eine Schicksalserfahrung des Menschen auslegt. Von einem solchen Hintergrund her ist sowohl der Beginn abendländischer Metaphysik bei den Eleaten als auch bei Heraklit zu verstehen. Im „Augenblick“ Platons drückt sich diese Erfahrung neu aus.¹⁰ Diese Erfahrung, das ließe sich an den Fragmenten Heraklits belegen, führt in eine Negativität hinein.¹¹ Und daß bei Platon das Agathon positiv und negativ zu bestimmen sei, erhellt aus den Texten der „Politeia“.¹² Der Versuch einer neuen Reflexion der Ideenlehre in Platons „Parmenides“ führt bei Plotin dazu, daß vom Nus her das Eine als Einheit zu setzen ist, die jedoch unverkennbar bleibt. Im Versuch also, die Einheit zu setzen, tut sich zugleich die Negativität kund. Die Bedeutung der *theologia negativa* im mittelalterlichen Denken ist bekannt. Daß sie in der Analogie des Thomas von Aquin wie in der Univozität des Duns Scotus mehr problemrepräsentierend ist als lösungsbildend, liegt in der Natur der Sache. Fragen kann man sich, ob sie nicht doch – gerade in theologischen Fragen – bei beiden Denkern zugunsten positiver Systementwürfe ungebührlich zurückgedrängt worden ist, was natürlich dann in den Schulen noch stärker geschah. So ist es kein Zufall, daß sie bei Denkern, die nicht schulbildend waren, am stärksten ausgebildet war: bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus.

Was sagt das alles für die Metaphysik? Es geht um ein Denkbemühen, die Schicksalshaftigkeit menschlichen Seins in Positivität und Negativität, in einem gespannten Zueinander zu denken, ein Problem, das Hegel zu einer höchsten Möglichkeit führte, um es – natürlich entgegen seinen Absichten – als Aporie offen zu lassen. Die Metaphysik führt eine überkategoriale Begriffswelt mit sich, und es ist die Frage, welche Wirklichkeit ihr entspricht. Um eine Klärung bemüht sich die Mythologie wie das ontologische Argument, das nicht zufällig bis heute diskutiert wird. Die sogenannten Gottesbeweise zeigen auf, daß sich uns die umfassende Einheit nur in verschiedenen Aspekten kundtut, sind also Offenbarungen einer *theologia negativa*, was durch die Aussage „*et hoc est, quod vocamus Deum*“ gerade verdeckt wird. Es wäre also die Einsicht der Metaphysik, einmal in diese „Bereiche“ vorzustoßen, zum anderen die Unübergreifbarkeit, die Notwendigkeit und die kategoriale Leere dieser „Bereiche“ zu erkennen und anzuerkennen. Solche Einsicht freilich dürfte nicht nur eine Metatheorie darstellen, sondern müßte den gesamten Vollzug der Metaphysik begleiten. Natürlich sind, um das Husserlsche Wort zu gebrauchen, mancherlei Abschattungen dieses Urbezugs möglich. Ein entsprechender philosophiehistorischer Nachweis ist leicht zu führen. Dennoch müßte er kritisch erbracht werden. So würde ich beispielsweise behaupten, daß Descartes, dessen *Cogito* tatsächlich einen ernst zu nehmenden und positiv zu bewertenden Neubeginn setzt, durch die implizite Orientierung an der mathematisch-logischen Methode das Unerkennbare des Horizonts der Metaphysik vernachlässigt und damit den Rationalismus eingeleitet hat, der die Metaphysik als

¹⁰ Platon, *Parmenides*, 155 e-157 b.

¹¹ Beachtung verdienen die Fragmente (Diels-Kranz) 51, 54, 72, 86, 123.

¹² Pol. 508 d-509 b; 514.

höchste Stufe der rationalitas in Verruf bringen mußte. Denn so mußte sich Metaphysik einerseits von der Sicht eines nur rational-positiv arbeitenden Denkens her selbst destruieren, andererseits wurde Metaphysik in dem, was sie ist und sein sollte, durch diese Methode verkannt, zumindest nur sehr inadäquat dargestellt.

Die Einsicht, daß dieser gesamte Bereich als „Freiheit“ zu kennzeichnen ist, hat eigentlich doch erst Kant gebracht, womit Entscheiden und Handeln einen Vorrang vor dem Denken erhält, eine Position, die biblisch ist, jedoch nicht der Contemplationstradition entsprach. Damit greift die Freiheitsproblematik, die von Kant genial entwickelt, keineswegs jedoch konsequent durchdacht wurde, die Spannung und Positivität und Negativität neu auf, worin Fichte, Hegel und Schelling zusammenkommen, wiewohl sie diese Problematik inhaltlich verschieden interpretieren. Fichtes berühmter Beginn, die Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, ist in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen. Und beim späten Fichte wird diese Problematik in stets neuen Aspekten bis zur Rede vom Sein und dem Absoluten hin aufgezeigt, ohne daß die Negativität als deutenden Moment je verlorenginge. Und zugleich taucht eine neue Dimension auf, die Herder und Hegel entwickelt haben, die der Geschichtlichkeit (das Wort als Terminus ist später) und in ihr und mit ihr das Freiheitsgeschehen. Im Angesicht dieser Entwicklung mußte Metaphysik als Denken des Seienden als Seienden blaß, ja nichtssagend wirken; und eine entsprechende Verachtung der Metaphysik ist durchaus verständlich. Die aristotelische Sicht ist durch den deutschen Idealismus, durch Schopenhauer und Nietzsche überholt. Die Abqualifizierung der Metaphysik durch Heidegger geht an der eigentlichen Metaphysik vorbei, engt die metaphysische Tradition bewußt ein, zumal die Grundthese, Platon habe die Philosophie der Vorsokratiker als Metaphysik auf den Begriff gebracht, schlechthin falsch ist. Es ist jedoch das Verdienst von Heidegger, Philosophie als Schicksal- und Zukunftsdenken betont und phänomenologisch begründet zu haben.¹³ Heidegger hat im Denken des Seins das Denken wieder an diese Grenze geführt, eine Grenze, die man früher wohl zu leicht ignoriert hat und somit meinte, sie überschreiten zu können.

Metaphysik wird auf diese Weise nicht einfach das Denken des Absoluten, des Unbedingten. Und die Geschichte der aristotelischen Ontologie ist nicht schlechthin mit der Geschichte der Metaphysik identisch. Metaphysik ist gezwungen, ihren eigenen Weg zu bedenken und diesen Weg als Zukommen eines Geschicks zu erfahren und zu reflektieren. In diesem Weg kann sich Zukunft wie der verborgene

¹³ Die Dimension der Geschichte im Sinne eines Freiheitsgeschehens durchzieht schon die Phänomenologie Hegels und kennzeichnet den absoluten Geist, für den Negativität konstitutiv bleibt. Es war Schelling, der versuchte, die Geschichte der Welt von einem neuen Ansatzpunkt, dem der absoluten Notwendigkeit – Gott genannt – her zu denken, zunächst ohne Wirkungsgeschichte. Ob Kierkegaards „Augenblick“ und Nietzsches ewige Wiederkunft des Gleichen sich unterscheiden, darüber wäre zu diskutieren. Selbstverständlich unterscheidet sich diese „nachmetaphysische“ Betrachtungsweise von Hegel. Der sogenannte ungeheure Unterschied wandelt sich jedoch in differenzierte Kontinuität, wenn Hegels „Vermittlung“ nur Vermittlungsanspruch bedeuten kann, da die Spannung von Positivität und Negativität durch ein System nicht zu leisten ist.

Gott, d. h. der verborgene Gott als unsere Zukunft verbergen. Dennoch geschieht in solchem Denken eine Eröffnung. Aber eben diese Spannung von Eröffnung und Verschließung, von Positivität und Negativität, bleibt unübersteigbar. Das heißt, wir müssen Metaphysik weniger in ihren Werken oder angebbaren „Resultaten“ sehen als in ihrem Weg, in dem sich Meta-phisches eröffnet und verbirgt.

II.

Versuchen wir zunächst, die Problematik der Religionsphilosophie etwas zu klären: Was bringt Religionsphilosophie? Gegenüber der mittelalterlichen und kartesianischen Metaphysik entwickelt die Religionsphilosophie das reiche Spektrum der verschiedenen Religionen: Gebet, Opfer, Gottesdienst, religiöse Feiern, religiöse Riten, Sitten und Gebräuche bieten ein Spektrum, das gerade im Hinblick auf die verbreitete Ghettosituation des Christentums in einer sogenannten säkularisierten Welt von Bedeutung sein kann. Denn zur Frage steht, ob und wie diese Sitten und Riten im Menschsein begründet sind. Im Wort von der Religionsphilosophie wird aber nicht so sehr eine Palette religiöser Übungen reflektiert, Religion weist auf den Menschen zurück, zeigt eine Struktur des Menschseins auf, die mit anderen Aspekten des Menschseins (dem homo ethicus, sociologicus, aestheticus) verbunden und verflochten ist, ohne mit ihnen identisch zu sein. Religion weist in ihrem Woraufhin einmal auf das mysterium tremendum hin, das sich als das Heilige offenbart, zumindest so vom Sein her gedacht werden kann, wobei in diesem Reich der Gott als der Heilige erstehen kann. Religion spricht von einer Welt, die nicht mit Händen zu greifen und nicht mit Sinnen wahrnehmbar ist. Merkwürdig, daß eine solche Welt nicht nur den Menschen begleitet, nicht nur Fragen nach dem Sinn menschlichen Lebens beantwortet, sondern den Menschen höherführen will, ihn von Zwängen befreien, ihn erlösen will, indem im menschlichen Leben eine neue Tiefendimension erschlossen wird. Heimat und Zukunft, Horizonte menschlichen Lebens, gewinnen in religiöser Sicht eine vertiefte Bedeutung. Die Frage nach dem Ursprung, wissenschaftlichem und metaphysischem Denken gegenüber notwendig mit einem Dunkel behaftet, unverzichtbare Momente menschlichen Lebens, gewinnen in religiöser Sicht transzendent-existenzielle Bedeutung. Jeglicher Sollensanspruch erreicht eine neue Tiefe und wird zugleich relativiert. Der Mensch wird nicht nur von der Gesellschaft, sondern von überirdischen Mächten, letztlich von einem Gott verpflichtet. Der nicht greifbare Gott bleibt immer Geheimnis, aber solches Geheimnis – zunächst negativ belastet – gewinnt von und in der Religion einen positiven Aspekt. Die Sicht des Alltags wird umgekehrt. Andererseits ließe sich sagen, daß zum menschlichen Alltag Religion gehört. Entgegen der Verzweiflung des Lebens und der Macht des Todes gewährt Religion Hoffnung. Religion spricht nicht zuletzt von Liebe als der einzigen Möglichkeit, in der sich Menschen als Menschen verantworten und auf eine bessere Zukunft hin begegnen können, während alle Macht- und Herrschaftsstrukturen früher oder später scheitern bzw. sich utopisch ablösen. Religionsphilosophie fragt diesen Phänomenen nach,¹⁴ sie reflektiert diese Phänomene, erörtert ihre Bedeu-

tung, setzt sich mit Religionskritik auseinander und erörtert die Frage der Einheit und Divergenz der Religionen. Religionsphilosophie zeigt vor allem die anthropologische Relevanz der Religion auf. Die Bedeutung der Zukunft und des auf uns zukommenden Schicksals ist im Zusammenhang mit der Sinnfrage des Lebens in den Blick zu nehmen. Indem das Gute als das Heilige anerkannt wird, legt sich die Frage nach dem Bösen mit neuer Intensität nahe. Die Frage nach einem einheitlichen Begriff der Religion tritt in Anbetracht der Frage um die Bedrohung und Rettung des Menschen als abstraktes Problem zurück. Und immer wieder das Grundproblem, ob die Religion den Menschen weiterführt, höherführt, mehr zu sich selbst kommen läßt oder ob sie ihn allein läßt, verzweifelt allein, denn sie kann ihm nicht den Tod ersparen. Doch das Seltsame: Viele religiöse Menschen stellen diese Frage gerade nicht, sie vertrauen, sie glauben.

Was hat das mit Metaphysik zu tun? Gibt es überhaupt eine metaphysische oder wenigstens von Metaphysik durchdrungene Religionsphilosophie? Oder sind diese Bezüge gerade durch den deutschen Idealismus, im besonderen durch Hegel, aufgebraucht? Gewiß, auch in der Religionsphilosophie eines Guardini, Przywara, Rahner waren metaphysische Elemente enthalten. Aber die wären durch die Tradition des Katholizismus ohne weiteres verständlich.

Zunächst halte ich es für aussichtslos, aus Metaphysik Religionsphilosophie zu deduzieren. Weder die Gottesbeweise noch die transzendentalphilosophische Reflexion, auch nicht die Freiheit Kants, Fichtes und Hegels führen unmittelbar zu einer Religionsphilosophie. Für diese ist ein Rückgriff auf das Phänomen unerlässlich. Andererseits ist dieses Phänomen ambivalent und so der Religionskritik ausgesetzt. Das Phänomen als solches sagt noch nicht, ob es sich um ein ursprüngliches oder um ein abgeleitetes Phänomen handelt. So spielen beispielsweise im Kult und in der religiösen Kunst gesellschaftliche und ästhetische Momente eine entscheidende Rolle. Ähnliches wäre hinsichtlich der religiösen Sprache zu sagen. Man kann die Eigenständigkeit einer religiösen Sprache negieren oder bejahen. Das hängt davon ab, ob das Phänomen „Religion“ ursprünglich oder abgeleitet ist. Und die gesellschaftliche Verflochtenheit der Religion sollte man auch nicht übersehen.¹⁵

Hier sind, um zu verbindlichen Aussagen zu kommen, Reflexionen notwendig, die die Transzendenz des Bewußtseins aufzeigen und damit positivistische Sinn- und Unsinnspostulate durchbrechen. Ein solcher Entwurf des Transzendenten wird bei Kant aporetisch, im deutschen Idealismus reflektierend-systematisch durchgeführt. Bekanntlich wird das Transzendenzproblem auch bei Heidegger, Jaspers und Sartre entfaltet. Die Frage ist freilich, worauf sich solches Transzendieren richtet. Wäre also Transzendenz in sich notwendig ambi- oder polyvalent? Doch die divergierenden Horizonte der Metaphysik sind selbst von denen der

¹⁴ Für eine Phänomenologie der Religion immer noch G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933); zur Literatur: F. Wagner, *Was ist Religion?* (Gütersloh 1986).

¹⁵ Zur anthropologischen Verflochtenheit des Problems vgl. J. Möller, *Menschsein: ein Prozeß* (Düsseldorf 1979) 284–293; P. Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft* (Tübingen 1985).

Positivität und Negativität durchbrochen, und zwar so, daß dieses Geschehen von uns nicht weiter überstiegen werden kann, weil es durch den Versuch begrifflicher Fixierung an innerer Dynamik verliert. Hegel und Heidegger haben dies beide auf verschiedene Art in ihren Denkwegen demonstriert. Jaspers versuchte, die Problematik durch das Existenz-Transzendenzgeschehen in den Griff zu bekommen, und, indem er bewußt unsystematisch sein wollte, wurde er zu einem (die Formel beherrschenden) Systematiker.

Geriete aber damit nicht doch das gesamte Problem in eine unerträgliche Ambiguität? Nun sollte man mit diesem Einwand, der im Bereich der Logik seine Berechtigung hat, vorsichtig sein. Denn daß in Forschungsbereichen immer Eindeutigkeit erzielt werden muß, ist zunächst einmal nachzuweisen, gerade wenn man die Paradigmatheorie ernstnimmt. Im Interpretieren von Werken der Literatur und Kunst, ebenso im Bereich der Mythenforschung ist die Forderung der Eindeutigkeit jedenfalls der Beginn einer verfehlenden Interpretation. Daß damit nicht einer Beliebigkeit das Wort geredet wird, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Es darf deswegen nicht verwundern, daß – wenn überhaupt Metaphysik ernst genommen werden soll – ihr eigentlicher Horizont eine Weite haben muß, die nicht durch einen kategorialen Begriff ausgefüllt werden kann. Das ist nichts Neues; das haben schon Platon und Aristoteles gewußt, freilich die Schulrichtungen, die sich auf sie beriefen, weniger. Jede Schule will Negativitäten zurückdrängen, um mit positiven Resultaten aufzuwarten. So ist für uns Heutige der Streit der scholastischen Schulrichtungen im Kampf um die bessere Formel ebenso tiefsinnig wie uninteressant, wenngleich der Streit um die Horizonte der Metaphysik auch heute noch weitergeht. Denn wenn die Weite der Metaphysik so umfassend ist, daß sie jeweils durch eine betonte Positivität (Idee, Sein, Geist) erfaßt werden kann, dann muß auch die entsprechende Negation nicht nur concomitanter erwähnt, sondern als integrierendes Moment jeweils mitbedacht werden (eine Problemstellung, die im Hinblick auf die Gottesfrage schon Nikolaus von Kues entfaltet hat). Das bedeutet, daß der Gegensatz von Positivität und Negativität sowohl im transzendenten als auch im transzendentalen Bereich unüberbietbar ist.¹⁶

Wenn nun die Positivität und Negativität eine letzte Spannung darstellen, dann ist die Metaphysik ein Denkvollzug, der denkerisch einen Bereich erhellt, dem durch die Religion existentielle Bedeutung zukommen konnte und kann. Doch das wäre nicht der einzige Bezug von Metaphysik und Religion.

Die Philosophiegeschichte, aber auch unser eigenes Nachdenken, zeigen uns, daß es möglich ist, die Spannung von Positivität und Negativität in einem Wort auszusprechen, dem der Freiheit. Gewiß ist dieses Wort, sagen wir es offen,

¹⁶ So gesehen wendet sich die sogenannte Postmoderne gegen eine „Moderne“ im Zeichen der formalen oder instrumentellen Rationalitas. Da diese Interpretation der Moderne, genauso wie die Charakterisierung durch Identität, fragwürdig ist und nur die Linie von Descartes bis Wolff und die Nachfolger betrifft, so leben wir schon mit der Romantik in der „Postmoderne“, oder die Bezeichnung ist in sich fragwürdig. Dasselbst gilt im Hinblick auf die Diagnose vom Ende der Neuzeit, sofern damit nicht anthropologisch relevante Probleme wie Technologie und Gentechnologie im besonderen zum entscheidenden Kriterium erhoben werden.

sowohl Herrschenden, Theologen wie Logikern in gleichem Maße verdächtig, weil man so ziemlich alles damit sagen und rechtfertigen kann, enthält es doch die Spannungsbreite von der Allmacht Gottes bis zum Anarchismus. Nun aber können bekanntlich auch Götter keinen Sprachmißbrauch verhindern, und die Logiker sind dazu noch weniger in der Lage. Und glücklicherweise hat sich Sprache selbst – trotz jahrzehntelanger analytischer Bemühungen – etwas von ihrem eigenen Entwurfcharakter bewahrt, der in der Freiheit menschlichen Seins gründet und das innerste Wesen des Menschen betrifft: denn dies ist als Transzendenz Freiheit. Das Wesen der Transzendenz geschieht als Freiheit, und nur so ist ein Offenwerden möglich. Denn die Verschließung erklärt nicht die Öffnung des Menschen für Welt und Sein. (Und dennoch ist die Verschließung in der Öffnung vorauszusetzen.)

Diese Charakteristik des Transzendenzvollzugs als Freiheit (Sartre verkennt den Zusammenhang, indem er Freiheit anthropozentrisch versteht, während Heidegger durchaus in der Tradition des deutschen Idealismus verbleibt, was er natürlich nicht wahrhaben wollte) ist aber noch weiter zu interpretieren. Denn schließlich scheiterte Kant gerade an dieser Problematik, die er genial ins Blickfeld rückte. Es war Schelling, der mit seiner Freiheitsschrift einen Zugang zu einem neuen Philosophieren eröffnete, das sich in der Tiefendimension eines Kierkegaard und Nietzsche bewegte und völlig unverstanden blieb. Gegenüber dem eigentlichen Anliegen einer Schicksals- und Göttergeschichte blieb Schellings Bestimmung einer „positiven“ Philosophie mehr oder minder formal. Wichtig ist, daß hier versucht wurde, im Durchbruch durch die Contemplationstradition Geschichte von Gott her nicht glaubend zu behaupten, sondern zu denken, so daß alle Historie äußerlich bleibt gegenüber diesem inneren Geschehen, das vom Schicksal, den Göttern und schließlich dem Gott der Offenbarung bestimmt wird. Die Unmöglichkeit, von der religionsgeschichtlichen Tradition abzusehen, zwingt dazu, Geschichte von Gott her zu denken. Es geht also um einen Umschlag der Metaphysik in eine religionsgeschichtliche (nicht religionshistorische) Betrachtung, die als philosophische selbst transzendental-geschichtlich sein muß.

Positivität und Negativität treffen sich in einem Denken, das einerseits nicht auf Gottesbeweise eingeschränkt bleibt, sondern in den Entwürfen einer Religionsphilosophie zum Heiligen vordringt, das aber andererseits das menschliche Leben und damit auch das transzendierende Vordringen selbst als Gabe der Geschichte entgegennimmt.¹⁷ Indem also Negativität in Positivität umschlägt (ein Vorgang, der unvermeidbar ist), wird Geschehen geschichtlich entgegengenommen. Daß ein solches Denken durch Religion existentielle Bedeutung gewinnt, ist kaum zu bestreiten. Dem rationalistischen Einwand, daß es sich hier um „Mystik“ handle (der Einwand ist gegenüber Heideggers „Kehre“ nicht selten erhoben worden), ist durchaus stattzugeben. Denn es ist durchaus nicht sicher, daß die Mystik mit der Vollendung der Philosophie, sei es der Metaphysik oder Religionsphilosophie,

¹⁷ Um Mißverständnisse zu vermeiden: Die Schellingsche Spätphilosophie erscheint so als Paradigma des Bezugs von Metaphysik und Religionsphilosophie, keineswegs jedoch als der einzig mögliche Weg.

nichts zu tun hätte. Die Begegnung mit dem Buddhismus beispielsweise könnte ohne Berücksichtigung einer solchen „Mystik“ gar nicht – oder nur äußerlich – zustandekommen.

Es wäre also Metaphysik der deutende Weg menschlicher Schicksalserfahrung, zum Umschlagen der Positivität in Negativität als Offenheit bzw. Freiheit hinführend. Ein solcher Weg durchzieht die abendländische Denkgeschichte, er ist auch konstitutiv für die Religionsphilosophie der Gegenwart. Damit erledigt sich die Frage, ob sich im Denken Nietzsches wie in der durchgeführten Kehre Heideggers eine Weiterführung oder eine Destruktion abendländischer Metaphysik ereignet. Betrachtet man die Metaphysik als eine *ontologia negativa*, die die Schicksalserfahrung des Menschen reflektierend darstellt und in ihrem Vollzug von Freiheit durchdrungen ist, dann durchherrscht solche Metaphysik die Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. Hier führt ein Weg von Kant bis zu Lévinas, ein Weg der Divergenzen, der Abschattungen, aber auch der Konvergenzen, wobei die konstituierende Bedeutung der Negativität besonders ernstzunehmen ist. In diesem Zusammenhang ist nicht nur an den deutschen Idealismus, an die Neukantianer und Scheler zu denken. Erwähnt werden müsste vor allem Schopenhauer, der den Bezug von Religionsphilosophie und Metaphysik ausführlich behandelt, weiterhin Blondel, Pierce und Whitehead; schon die Namen sprechen die Divergenzen aus. Aber auch die Ambiguität der New-Age-Bewegung sollte zur Sprache kommen, gerade weil man sich hier – wohl zu Unrecht – auch auf Meister Eckhart und Teilhard de Chardin beruft. Das Nichts als Mysterium tremendum, das Sein als das Heilige und nicht zuletzt Freiheit als die Spannung von Positivität und Negativität sind integrierende Horizonte der Religionsphilosophie. Sie sind nicht die einzigen, darum ist Religionsphilosophie aus Metaphysik nicht deduzierbar. Aber auch das Faktum der Religion bzw. Religion als Lebenshaltung weist deutlich metaphysische Implikationen auf. Die Metaphysik bestimmt auch die sogenannte Postmoderne, kann sich doch auch Derrida, der in der „différance“ die Negativität zum Extrem vorantreibt, nur retten, indem er die „différance“ als „dissemination“ verständlich zu machen sucht und sie mit der Materie identifiziert, um sich den Konsequenzen einer negativen Theologie zu entziehen. Und schließlich will Lyotard, der die Paralogie als neue „Lösung“ verkündet, um alle Lösungen hinter sich zu lassen, die Gerechtigkeit mit dem Unbekannten gleichwertig geachtet wissen. Umschlag also aller bisherigen „Lösungen“ in eine neue Äquivalenz, damit aber zugleich der Umschlag der Nicht-Lösung in eine neue „Lösung“, genannt „Paralogie“, in der sich Positivität und Negativität äquivalent begegnen. Aber diese Begegnung findet nicht statt. Auf die politische Bedenklichkeit dieser „Lösung“, die auch den möglichen Konsens destruiert, ist schon des öfteren hingewiesen worden. Der Zusammenhang ist zerrissen, wenn nicht der Gott oder das Göttliche Positivität und Negativität verbindet, anscheinend doch die einzige Möglichkeit, den Vorrang der Gerechtigkeit vor der Gewalt letztlich zu legitimieren.

Aus solcher Sicht bietet die Verbindung von Metaphysik und Religionsphilosophie die Chance, auch die in der Postmoderne aufgerissene Kluft zu überwinden, ohne in eine künstliche Systemtheorie zurückzufallen. So hat der religionsphiloso-

phische Ausblick auf Metaphysik durchaus auch praktische Bedeutung und zugleich Zukunftschancen: Wir brauchen uns nicht zu sorgen, daß uns die Postmoderne in einen Abgrund stürzen läßt, in dem wir untergehen. Vielmehr wird die vielberufene Negativität nur als Moment einer kontinuierlichen, stets erneut totgesagten Metaphysik weiterleben und auf dem Hintergrund einer sich legitimierenden Religionsphilosophie ihre eigene Bedeutung und die Krise der instrumentellen Vernunft sichtbar machen.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn der Bezug von Metaphysik und Religionsphilosophie von einem vertieften Metaphysikverständnis her in seiner Verflochtenheit neu bedacht würde. Unsere Zeit ist weder so areligiös noch so unmetaphysisch, wie man es ihr nachzusagen pflegt.